24e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 3 9460 16 JANVIER 1902

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Directeur et Rédacteur en chef : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

L'abonnement pour tout l'Univers est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ LVII. — Tolerando

1° Tolérance négative

REQUÊTE RESPECTUEUSE AUX MAITRES DE LA MORALE. — DES QUATRE FACES DU PRÉCEPTE DE LA CHARITÉ *in proximum.* — ÉGOISME ET HÉROISME. — QUELQUES RÈGLES DE LA TOLÉRANCE. — SAVOIR, POUVOIR ET DEVOIR.

Nous voici enfin arrivés à l'un des plus difficiles et au plus utile peut-être de tous les chapitres de la morale. Je dis « enfin », car il y a longtemps que j'aurais voulu m'en expliquer. Là est la clef de bien des énigmes que nous n'avons pu encore complètement déchiffrer, là surtout le dernier et capital élément de solution du problème, malheureusement pour nous trop pratique, de la coopération.

Pour le dire en toute franchise comme je le pense, je m'étonne de ne trouver à peu près nulle part, ni dans nos philosophies, ni dans nos manuels ou grands traités de morale, une étude à part, complète et solide, sur la *théorie de la tolérance.*

Il est étrange, en vérité, qu'on nous parle si peu ou si superficiellement des choses que nous avons le plus besoin de très bien connaître, des choses d'utilité courante perpétuelle. Est-ce parce qu'elles sont banales qu'on les néglige ? Faux calcul ! C'est toujours sur les vérités banales qu'on se trompe le plus aisément, et c'est de nos erreurs banales que découlent en pratique les plus fâcheuses conséquences.

La tolérance se glisse partout, envahit tous les domaines de l'action privée et publique. Tolérance, la diplomatie politique ; tolérance, le silence voulu de ceux qui se taisent quand ils devraient parler ; tolérance, l'attitude du laisser faire inerte en face du mal qui se commet autour de nous ; tolérance, le respect des doctrines fausses et la bienveillance à l'égard des mécréants ; tolérance, le terrain abandonné au jeu sans frein de la liberté de l'erreur et du mal sous toutes ses formes privées et publiques ; question de tolérance, en un mot, presque toujours, le cas de conscience que soulève à tout instant le fait de notre participation au péché d'autrui par *coopération* ou *occasion.*

Est-il, au point de vue apologétique de l'histoire et du dogme de l'Eglise, une plus irritante objection que celle de son intolérance ? Y a-t-il actuellement, pour l'avenir de la société chrétienne, un plus redoutable péril que les abus de tolérance dont nous sommes tous les jours les témoins attristés, sinon les victimes ? Je ne sais pas d'idée ni de pratique morale qui ait des ramifications plus profondes que celle-là dans la vie continue de l'humanité tout entière, ni d'erreurs plus préjudiciables aux intérêts des individus et des sociétés que celles qui ont leur point de départ dans un faux concept ou une maladroite pratique de la tolérance.

Pourquoi alors ne pas mettre dans nos esprits une doctrine forte là-dessus ? Pourquoi ne pas nous en parler avec le soin que réclame l'entendement juste d'un pareil sujet ? Il est des moralistes compétents, et non des moindres, qui me font l'honneur de me lire, je le sais. Me permettront-ils de leur demander, avec une suprême instance, l'insertion, dans leurs futures éditions, d'un bon chapitre, solidement charpenté, sur la théorie philosophique et théologique de la tolérance, ne fût-ce que pour mettre leurs lecteurs mieux à même de bien saisir les nombreuses résolutions casuistiques où il leur arrive d'y faire appel ?

On me dira peut-être : « Mais, c'est là du bon sens élémentaire ; chacun peut par lui-même en deviner tout ce qu'il a besoin d'en savoir. » — Oh ! que nenni ! et quelle erreur de compter sur la prétendue infaillibilité du bon sens ! Je ne dis point qu'il y ait là des mystères profonds ; mais je sais, pour avoir vécu beaucoup et bien observé, ce qu'il faut attendre du bon sens laissé à lui-même. Et d'ailleurs, à supposer que les principes théoriques de la tolérance soient en eux-mêmes fort simples, je prétends qu'il y aurait quand même grande utilité, nécessité même, à les grouper dans une étude

spéciale qui projette nettement l'ensemble de leurs faisceaux lumineux sur la bonne manière de les mettre en pratique, manière, quoi qu'on dise, assez difficile à préciser.

Fixons d'abord avec soin le champ de la question qu'il nous faut étudier aujourd'hui.

J'ai dit qu'on pouvait de trois façons différentes « tremper » moralement dans le péché d'autrui, être « pour quelque chose » dans le péché d'autrui, pécher soi-même par le fait de cette participation moralement prohibée au péché d'autrui : 1° *cooperando*, en prenant part à l'œuvre même peccamineuse du voisin ; 2° *occasionando*, en lui fournissant simplement l'occasion de la commettre ; 3° enfin *tolerando*, en la laissant faire.

Je prie tout de suite qu'on se rappelle bien la différence de ces attitudes : les deux premières comportent, à des degrés différents, un *acte positif* de notre part ; la troisième, au contraire, est pur néant d'action, inertie muette de notre part, complète immobilité. Dans les deux premiers cas *(cooperando, occasionando)* nous *faisons* quelque chose par où nous aidons le prochain à pécher, ou, ce qui est plus exact, quelque chose qui aide le prochain à exécuter l'œuvre mauvaise où il pèche, et nous avec lui, à sa suite pour ainsi dire.

Rien de cela dans le pur *tolerando*. Tout y est négatif, sauf, bien entendu, l'acte intérieur de volonté par lequel nous décidons précisément de ne rien faire pour empêcher le mal que nous voyons éclore sous nos yeux.

Voilà donc qui est clair, je pense. Tolérer le péché du prochain, c'est abandonner le prochain à son sort, le laisser agir à sa guise sans bouger ni intervenir en quoi que ce soit dans son affaire, alors que peut-être on en aurait le devoir.

Ici, maintenant, une distinction, que nous ferons bien de préparer d'abord par deux bons exemples.

J'aperçois à cinquante mètres un homme qui épaule une arme à feu et vise son semblable. L'homicide va être commis sans que j'y sois pour quoi que ce soit ; ce n'est pas moi qui ai fourni à cet homme aucun moyen matériel de l'accomplir. D'où tient-il ce fusil ? Pas de moi assurément. Je suis donc totalement étranger à toute l'exécution matérielle de son œuvre. Puis-je et dois-je intervenir, faire un signe, crier « A l'assassin ! » me jeter dans la mêlée ? Peut-être ! C'est selon ; nous verrons cela tout à l'heure. Si je reste coi, c'est de ma part de la *tolérance ;* je *laisse faire, sans m'en mêler*.

Supposez, maintenant, que cet homme soit venu m'acheter, m'emprunter l'arme dont il va se servir. J'entre dès lors comme élément positif utile dans la perpétration de son œuvre criminelle. On peut dire, jusqu'à un certain point, que je l'aide à la commettre, puisque je lui en fournis les moyens. Avais-je le devoir de ne point lui prêter mon fusil ? Peut-être ! C'est selon ; nous verrons cela tout à l'heure. Ne compliquons point inutilement les choses. Pour le moment, il importe seulement de comprendre comment, dans ce second cas, la *tolérance* devient pour ainsi dire *mixte* par mélange de mon intervention active ou positive dans le mal d'autrui.

On pourrait tout aussi bien donner encore pour exemples des deux hypothèses ci-dessus, 1° l'homme qui, dans une auberge, voit un buveur, de lui inconnu, en train de s'enivrer, et 2° l'aubergiste qui voit cela aussi, mais a en plus à son actif de fournir à l'ivrogne le moyen de tomber dans l'ivresse. — Il y a tolérance dans les deux cas, puisque dans les deux cas on laisse un homme tuer son prochain ou s'enivrer. Mais le second cas est d'appréciation plus délicate à cause des deux questions morales connexes qu'il soulève simultanément : une question proprement dite d'*occasion* ou de *coopération* (matérielle ou formelle), et une question proprement dite de *tolérance* pure.

Dans le premier cas, disons pour fixer les idées et le langage que c'est de la *tolérance* purement *négative*, et que c'est de la *tolérance* « mixte » ou *positive* dans le second. Et comme la théorie morale de la tolérance positive suppose bien établie auparavant la doctrine de la tolérance pure ou négative, nous allons pour l'instant nous occuper exclusivement de celle-ci.

§ 1er. — *Tolérance pure ou négative.*

Qu'on me permette de revenir, pour les mieux accentuer encore, sur quelques idées émises déjà dans notre dernière étude.

Si l'homme ne vivait pas en société, s'il était seul ou totalement isolé de ses semblables sur la terre, le problème moral de la tolérance ne se poserait même pas, non plus que tous les problèmes analogues qui ont pour objet les mutuelles relations des hommes entre eux ; du coup les deux traités de la *Charité* et de la *Justice* se trouveraient réduits à quelques lignes : *de Caritate et Justitia erga Deum et erga seipsum.*

Nous sommes donc sur un terrain essentiellement social. Tout le monde connaît la loi naturelle et évangélique de charité qui nous ordonne, sous péril de péché, d'aimer nos semblables comme nous-mêmes, et non pas seulement, cela va sans dire, d'un amour spéculatif et platonique purement interne, mais aussi d'un amour extérieur effectif, au moins toutes les fois que l'occasion se présente de traduire *ad extra* dans l'ordre sensible la sincérité des sentiments affectueux que nous avons dans le cœur à son endroit.

Or, aimer son prochain comporte nécessairement deux choses indissolublement liées l'une à l'autre : lui faire du bien, ne pas lui faire de mal ; et mieux encore : lui procurer du bien, lui éviter le mal. Car, outre que éviter le mal est encore équivalemment faire le bien, il est certain que nous ferions du mal à notre prochain si nous ne lui évitions pas celui qui le menace quand nous avons l'obligation d'agir ainsi. Laisser se blesser quelqu'un qu'on peut et qu'on doit empêcher de se mutiler, c'est consentir à son œuvre, c'est l'ap-

prouver, c'est en charger la responsabilité de sa conscience ; c'est, en toute réalité, lui vouloir du mal, ne pas l'aimer comme le précepte nous l'ordonne.

Jusqu'ici rien que de simple, et accord parfait sur toute la ligne. Mais comment faut-il entendre cette obligation d'empêcher le mal d'autrui ? C'est ici que les difficultés commencent.

Tout d'abord, il faut poser en principe qu'on n'a jamais le devoir d'aimer son prochain *plus* que soi-même ni, en bonne doctrine, tout à fait *autant* que soi-même. D'où il suit que si, pour un cas donné, toutes choses égales d'ailleurs et dans le même ordre, je me trouve dans l'occasion d'éviter un certain mal à autrui en me causant par là un certain autre mal plus grand ou égal, à moi-même, je puis préférer mon propre bien au sien, m'abstenir de m'occuper de ses affaires, *tolérer* enfin ou laisser arriver l'événement fâcheux qui le menace. Rien ne m'empêche, assurément, de lui faire le sacrifice de mes propres intérêts (temporels), si j'en ai la générosité. Mais c'est alors de l'héroïsme facultatif, ce n'est plus de précepte ; et s'il y a grand mérite à pousser la charité jusque-là, il n'y a point de péché à rester en deçà, à penser à soi d'abord, aux autres ensuite.

Or, il arrive très fréquemment, presque toujours, que l'intervention de l'homme charitable dans les affaires de son voisin, pour lui éviter un mal, ne va pas sans un contre-coup désavantageux pour lui-même. Cette intervention suppose une action, une série d'actions, une dépense de forces, une dépense de ressources personnelles, une préoccupation morale, une privation de tranquillité enfin et de bien-être propre, matériel ou spirituel, tout cela en pure perte par rapport à soi-même (sauf le mérite), tout cela donné généreusement au prochain. Si la charité commande l'aumône, elle n'oblige pas à s'appauvrir soi-même pour la faire. Donner est toujours s'appauvrir quelque peu, perdre quelque chose ; et ce quelque chose que l'on perd ainsi a toujours une certaine valeur, au moins moralement estimable. Que si l'estimation de la perte à éprouver, du préjudice à subir, est égale à l'estimation de la perte ou du préjudice que le prochain subirait de son côté par le fait de notre non-intervention, la loi morale nous permet de l'abandonner à lui-même, de tolérer son mal, de ne rien faire pour l'empêcher. Voilà déjà un premier point acquis. Mais ce n'est pas tout.

Il y a prochain et prochain. Ce mot est théologiquement très équivoque. Un Chinois est mon prochain ; mon frère aussi est mon prochain. Est-ce que la loi de charité m'ordonne la même mesure d'amour pratique pour les deux ? Evidemment non. Comme disent fort bien les auteurs, il y a un *ordre* quasi-hiérarchique des *personnes* à observer. Les plus prochains, les plus *proximi* au sens du mot latin, ceux-là qui nous tiennent de plus près, qui font pour ainsi dire moralement corps avec nous-même, veulent être servis avant les autres et mieux que les autres. C'est rationnel. Ce ne serait pas s'aimer soi-même que ne pas faire tout d'abord aux gens qui sont un peu, beaucoup, *soi-même,* le bien que le précepte de la charité ordonne de faire à *soi-même.* Or, il y a des degrés à l'infini dans les nuances d'intimité naturelle ou surnaturelle qui nous unissent certains prochains plus que certains autres. Parenté, affinité, amitié, fidélité, reconnaissance, communauté de vie temporelle ou spirituelle, identité de fins et d'intérêts, raisons d'association, raisons religieuses, raisons patriotiques, etc., etc., sont autant de liens que la charité nous oblige de respecter avant de nous imposer le devoir de nous sacrifier pour les prochains éloignés. Ces prochains éloignés peuvent être physiquement nos plus proches voisins, des gens que les relations sociales nous font rencontrer tous les jours. Peu importe ! S'ils sont moralement loin de nous, il nous faut les traiter d'après le principe qui vient d'être énoncé et ne nous occuper d'eux qu'après avoir pensé à *nous* et aux *nôtres.*

Il peut se faire, chacun sait cela, que l'action par laquelle je pourrais empêcher un certain monsieur, très peu mon prochain, de faire une sottise, ait des conséquences préjudiciables pour tel ou tel qui, lui, me tient plus à cœur pour des motifs légitimes que la charité trouve excellents.

Dans ce cas, toute considération de mon intérêt purement personnel mise de côté, il me faut mettre en balance le mal qui surviendra à ce monsieur par suite de mon attitude neutre, et le mal que mes frères, mes parents, mes amis auraient à éprouver comme conséquence de ma charité exagérée et maladroite pour ce prochain étranger. Et suivant l'oscillation de la balance pour ou contre, je ferai ou ne ferai pas à ce dernier l'aumône de mon intervention. Par raison inverse et pour le même principe, je devrai me montrer plus empressé à éviter le mal de mon prochain très proche que celui de mon prochain éloigné.

Voici maintenant encore un troisième point d'importance capitale. L'*ordre des biens* doit aussi, à son tour, régler l'exercice de la charité. Le bien moral l'emporte sur le bien physique, le bien surnaturel sur le naturel, le bien certain sur le bien probable, le bien commun sur le bien particulier, etc. Nos auteurs expliquent encore cela au traité de la *Charité.* On oublie souvent cette classification ; c'est un très grand malheur. Bien des tolérances politiques paraissent monstrueuses, qui sont pourtant on ne peut plus admissibles, quand on les considère au point de vue du bien commun qui les légitime, alors que l'étroite vue du bien particulier les condamne. Bien des intolérances, au contraire, choquent les esprits mal instruits de la présente règle, parce qu'ils ne réfléchissent pas que la perte du bien surnaturel et du salut des âmes est un mal, le plus grand de tous, que la charité oblige d'éviter aux dépens des plus douloureux sacrifices d'ordre temporel. Je n'insiste pas là-dessus, n'ayant pas à faire pour le moment une étude spéciale de tout ce qui se rapporte à la charité.

Enfin, l'*ordre des nécessités*. Les théologiens distinguent la nécessité extrême, grave, commune. C'est vague en pratique ; c'est théoriquement juste tout de même. Tout prochain menacé d'un mal peut être comparé à un indigent, à un besogneux, puisque, de par la loi de charité, il implore virtuellement le secours de celui qui voit son danger et se trouve en état de l'écarter. Il y a des indigences de toute sorte, depuis l'extrême misère jusqu'à l'aisance et la richesse. Il est certain, par exemple, qu'un enfant sans instruction, sans solide éducation morale, sans force pour lutter contre l'invasion du mal qui se présente à lui sous forme de tentation périlleuse, est plus indigent, plus nécessiteux que l'adulte éclairé en pleine possession de son libre arbitre. On pourra souvent laisser pécher celui-ci alors que la charité nous obligerait de voler au secours de celui-là. Il est donc des tolérances légitimes de misères chez autrui qui, devant des indigences plus profondes, seraient coupables et devraient faire place aux plus intransigeantes intolérances.

Résumons ces préliminaires. Il est surtout quatre principes qui dominent la pratique de la charité pour autrui : 1° le principe du *soi-même avant les autres ;* 2° le principe du *prochain prochain* avant le *prochain éloigné ;* 3° le principe du *plus grand bien* avant le moindre ; 4° le principe de la plus *profonde indigence* avant la plus légère.

En d'autres termes, la loi de charité, toutes choses égales d'ailleurs, nous oblige, ou nous permet suivant les cas, de réaliser : 1° notre bien propre avant celui des autres ; 2° le plus grand bien ; 3° le bien de nos plus proches ; 4° le bien des plus indigents.

Là-dessus je propose deux observations d'ordre pratique, l'une de for externe, l'autre visant le for interne et subjectif de la conscience.

Quatre principes, quatre principes comme ceux-là surtout, c'est beaucoup d'indéterminées pour le même problème ! Comment en pratique apprécier la réalisation de chacun d'eux ? Les moralistes de profession s'y trompent souvent, ainsi qu'on peut le voir dans les contradictions casuistiques où ils s'embarrassent en matière de tolérance (la plus féconde qui soit en morale), faute de juger de la même manière l'intensité respective des maux qui sont en présence.

Il est des circonstances énormes, claires à peu près pour tout le monde : le bien de la vie l'emporte sur l'intégrité du corps ; le mal du péché sur toutes les afflictions temporelles ; l'amour des parents ou des enfants sur l'amour des étrangers à la famille, etc. Mais, dès que, dans un même genre, pour un même principe, on essaie de descendre un peu dans les détails de son application, l'évidence disparaît, et avec elle, bien entendu, la certitude.

Comment par exemple apprécier les ennuis (dépenses de temps et d'argent, préoccupations et prévisions douteuses sur l'issue de la démarche) que peut me causer une lettre à écrire à une personne que je sais exposée à être trompée dans ses intérêts financiers ? Quelle balance peut peser le pour et le contre ? Et si, au lieu d'intérêts financiers, c'est une occasion de péché, une tentation prochaine qui est en jeu, comment puis-je me fixer la probabilité de la chute, élément d'où dépend le devoir de mon avertissement charitable ? Ces *monitions* sont tantôt bien, tantôt mal accueillies. Que sais-je, avec suffisante persuasion, du sort qui attend la mienne ? Je la crois plus probablement utile. Mais enfin, tout compte fait, je n'en jurerais pas. La personne en question est loin de moi ; elle peut avoir conservé certain état d'esprit assez bon, à mon endroit du moins, sur lequel je me base pour lui écrire ; elle peut l'avoir perdu aussi. N'écrire point, c'est vraiment lâche et peu charitable ; écrire, c'est peut-être indiscret et imprudent ??...

Je vois à mon catéchisme un enfant (qui, lui, ne m'aperçoit pas) se mettre en faute. Faut-il avertir ? Faut-il tolérer ? Tolérer est bien dangereux. Ma monition sera une grâce pour cet enfant, un bien moral fort utile. Oui ; mais s'il prend mal la chose, s'il s'aigrit et se cabre... J'aurai en somme fait plus de mal que de bien. *Quid ? Quid ?*

Et au confessionnal, donc ! *Quid ?* Mon pénitent est certes un prochain à qui je dois beaucoup comme charité. Que vais-je lui donner, pour l'aider à sortir de la fange morale où je le vois croupir ? Rien du tout ? C'est peu vraiment, et je crains fort que Dieu n'exige davantage de mon pastoral ministère. Parler ? Et les *majora mala* de la monition dont me menacent à toutes leurs pages nos théologiens !... Je me tairai donc... et le mal fera son œuvre, profonde, immense, incurable ! Et comme je n'aurai guère de raison de dire aux uns ce que je tais aux autres, c'est une légion d'âmes, c'est une société entière qui va pourrir indéfiniment dans la gangrène... C'est égal ! Ce silence me pèsera bien lourd sur le cœur !...

Je ne dis point tout ceci, ami lecteur, avec l'arrière-pensée de vous apporter en si scabreuse difficulté des lumières que je n'ai pas. La pratique est et sera toujours la pratique, c'est-à-dire un composé de choses contingentes, individuelles, changeantes et fuyantes à l'infini, réfractaires donc à leur mise en moule dans une formule abstraite quelconque. Chacun de ses éléments a quelque part son principe de morale propre, qui n'est pas celui de son voisin, et le moraliste instruit, qui connaît tous les principes, n'est guère embarrassé pour les réunir tous dans la synthèse du cas vivant qu'il a à résoudre, la synthèse variant nécessairement autant de fois qu'un élément nouveau intervient dans le problème casuistique pour en modifier l'équation. Non, ma pensée n'est point de donner ici, pas plus qu'ailleurs, des règles générales qui auraient évidemment toujours le défaut de n'être pas assez générales et par conséquent pas assez applicables en pratique. Nous verrons plus tard à réaliser de notre mieux sur des cas fictifs — empruntés à la vie pratique toute-

fois — ces synthèses de principes qui constituent la résolution intelligente du cas de conscience.

Pour le moment, je ne veux faire remarquer qu'une chose qui va m'être de grande utilité tout à l'heure : c'est que la pratique théologique de la loi de charité est le plus souvent extrêmement obscure et difficile, et que le plus souvent, après enquête, elle aboutit à un doute qui met en sûreté la conscience, peut-être en réalité trop tolérante du mal d'autrui. Et ceci m'amène à ma seconde observation.

Théoriquement obscure, la pratique de la loi de charité l'est plus encore, en fait, au for interne de la conscience chez une foule de gens qui n'ont souvent même pas le moindre soupçon de nos quatre principes, — sauf du premier, qu'on n'oublie guère.

Allez donc leur demander de faire, chaque fois que l'occasion s'en présente, une enquête *de commodo et incommodo* avant de prendre à l'égard du prochain, qu'ils voient menacé d'un certain mal, l'attitude que leur dicte presque toujours leur instinct irréfléchi ! Cette enquête est compliquée. Elle pourrait être longue, même pour des gens à la pensée déliée. Il faut se décider instantanément. Et, très souvent, on se décide au petit bonheur! Les âmes pieuses, tendres, se jettent résolument en travers du danger. Elles se compromettent et font souvent plus de mal que de bien. Mais, que voulez-vous ? Elles sont, *a priori* et par habituelle disposition d'esprit, portées à exagérer plutôt qu'à restreindre les obligations de la charité.

Au contraire, les autres, qui n'ont point à l'avance cette trempe de générosité primesautière, ne bougent pas, en vertu de l'axiome : « Aide-toi, et le ciel t'aidera... A chacun après tout de s'occuper de ses affaires, de voir midi à son horloge... Un tel ? un vaurien, monsieur !... Que j'aille me gêner pour lui éviter des sottises ? Ah non ! Il a bec et ongles. Qu'il s'arrange ! Et puis, dites-donc, « chacun pour soi et Dieu pour tous ». On n'a que sa vie et que sa peau en ce bas monde. Il n'y en a point de rechange pour personne. Un mauvais coup est si vite arrivé. On en a assez de se défendre des maux qui vous menacent, sans aller en chercher à la défense des autres... »

Ajoutez à cela l'influence du milieu ambiant, laquelle, soit ignorance de la morale chrétienne, soit disposition mauvaise des esprits, inspire plutôt à nos contemporains, en face du mal d'autrui, le froid égoïsme de l'indifférence que les épanchements de la charité.

In medio virtus. Le vrai et le bien se trouvent entre ces deux extrêmes. La difficulté est de savoir où est ce milieu et de s'y tenir. Affaire d'éducation morale antécédente et de ferme jugement pratique au moment de l'action. Beaucoup manquent de l'une et de l'autre. Faut-il pour cela les condamner quand nous les voyons dépasser la mesure qui convient en fait de tolérance ? Théoriquement, oui sans doute. Mais pratiquement, après coup, étant données d'un côté l'obscurité qui enveloppe le plus souvent les détails concrets d'application de la loi de charité, et, d'autre part, la rapidité de bonne foi avec laquelle, devant un *dubium* permanent, l'on se forme la conscience sur l'exemple des autres, je suis persuadé qu'il n'y a pas lieu de croire bien souvent à la culpabilité grave des gens qui agissent à l'égard de leur prochain, en danger de préjudice matériel ou moral, à peu près comme si la loi de charité n'existait pas.

L'esprit de tolérance, la doctrine du laisser faire ont à ce point pénétré dans la politique et dans les mœurs publiques qu'il y a là, devant Dieu, une cause d'excuses fréquentes, *a tanto* au moins, pour le libéralisme égoïste de notre temps. L'éducation du peuple a été bouleversée sur ce point-là depuis cent ans ; elle est à refaire.

D'où je conclus trois choses, savoir : 1° en attendant qu'elle soit refaite sur un modèle plus chrétien, force nous est bien à nous confesseurs de prendre l'état présent des choses tel qu'il est, et de l'apprécier au point de vue des culpabilités des consciences avec la bénignité que nous imposent les principes élémentaires de la morale ; et 2° que c'est à nous, comme à tous autres directeurs des consciences et des peuples, qu'il appartient de refaire cette éducation ; et enfin 3° que si une triste constatation historique nous amène à avouer que nos attitudes tolérantes devant le mal, nos silences et nos concessions sont pour beaucoup dans l'éclipse que subit aujourd'hui la loi de charité parmi les fidèles qui encore nous écoutent, notre rigoureux devoir est de nous dire : *Erravimus*, et d'agir désormais en conséquence. Trop habitués, hélas ! à ne plus parler, nous nous sommes habitués à ne plus apprendre. A quoi bon amasser des trésors de science, pour soi inutiles et dont on ne devra faire aucune distribution aux autres ? L'inertie tolérante de l'action devait fatalement engendrer l'inertie correspondante de la pensée. Dieu seul pourrait dire ce que l'une et l'autre ont fait de victimes dans nos rangs !...

Mais voilà que je m'égare. Assez prêché. Revenons à notre sujet, et résumons la doctrine qui se dégage des considérations ci-dessus developpées sur la théorie morale de la pure tolérance.

1° *Tolérer (négativement) le mal d'autrui n'est point* PER SE *un péché*, chose en soi moralement condamnée à priori ; pour cette excellente raison, maintes fois alléguée, que le mal d'autrui lui appartient tout entier, est son fait propre et que, le voulussions-nous, nous ne pourrions jamais entrer comme cause partielle constitutive dans la cause du préjudice temporel dont il va pâtir, et encore moins, s'il va pécher, dans le désordre qui se trouve au fond de sa volonté libre.

Si donc il y a une faute pour nous dans le fait de tolérer celle d'autrui, cela ne vient point de ce que nous violons le même précepte que lui dans les circonstances pratiques où il le viole ; cela vient simplement de ce qu'un autre précepte, la

loi de charité, nous impose l'obligation de rendre au voisin le service de notre intervention pour lui faire du bien, lui éviter du mal. D'où

2° *Tolérer le mal d'autrui est* PER ACCIDENS *pour nous une faute* quand la loi de charité nous défend cette tolérance. Or, la loi de charité n'oblige pas *semper et pro semper*, ou, comme on dit, *cum tanto incommodo*. Il y a donc lieu de voir dans quels cas ce précepte évangélique ordonne, laisse facultative ou interdit notre intervention charitable.

3° La tolérance du mal d'autrui *est défendue* — l'intervention charitable est obligatoire — toutes les fois que l'enquête sur nos quatre grands principes nous amène à conclure que, *data sufficienti necessitate proximi*, le plus grand bien est du côté de l'intervention, le plus grand mal du côté de la tolérance, tout bien considéré au double point de vue *objectif* du devoir et subjectif du *pouvoir*.

4° La tolérance du mal d'autrui *est obligatoire* — et défendue par là-même l'intervention charitable — dans l'hypothèse tout juste contraire. On *doit* rester muet et immobile quand de notre parole ou de notre action doit résulter (tout bien considéré) un mal plus grand que celui qui sera laissé faire par notre silence ou notre inertie.

5° La tolérance est *facultative*, moralement indifférente, quand, en doute strict, avec égalité d'inconvénients de part et d'autre, on peut tout aussi bien ne point commettre de faute en tolérant qu'en ne tolérant pas. Facultative aussi comme nous l'avons fait remarquer dans le cas où, toutes choses égales d'ailleurs, l'on peut héroïquement sacrifier son propre intérêt temporel à celui du prochain.

6° Dans tous les cas, la tolérance du mal d'autrui n'est chose pour nous peccamineuse qu'autant que nous avons pratiquement *le devoir strict* d'intervenir pour l'empêcher.

Il faut redire ici — ce que nous avons déjà solidement établi au début de ces « Notes et Souvenirs » — que si le *pouvoir* se conçoit très bien sans le *devoir*, la réciproque n'est pas vraie, au moins pratiquement. Nous n'avons jamais le devoir de faire une chose qui nous est impossible : *Deus impossibilia non jubet.*

On peut à la rigueur imaginer encore qu'un sujet soit radicalement, et, comme on dit dans les écoles, *in actu primo*, soumis à une loi, à un devoir qui l'atteint en principe ; et, dans ce sens métaphysique, tout à fait abstrait, il est vrai de dire que, malgré les impossibilités, le devoir persiste dans son fondement, dans sa racine, dans la raison commune et supérieure de son exigence générale. *In actu secundo*, au moment de l'action, ce n'est plus vrai, si l'une des conditions essentiellement requises pour l'accomplissement pratique du devoir vient à manquer. Comme prêtre, je vois très bien suspendue *toujours* sur ma conscience l'obligation de réciter le bréviaire. Mais, si une indisposition par hasard m'en empêche, je n'ai plus, pour raison accidentelle d'impossibilité, le devoir pratique d'observer ce précepte.

Il est donc faux de s'imaginer qu'on pèche toutes les fois qu'ayant un devoir à remplir, on ne le remplit pas faute de *pouvoir* le faire.

Très simple en elle-même, cette observation élémentaire est souvent mal comprise ou oubliée par bien des consciences faciles à troubler, qui, frappées par l'idée dominante du devoir persistant quand même, s'imposent des sacrifices exagérés pour y satisfaire, alors qu'en bonne appréciation morale, l'absence du « pouvoir » raisonnablement entendu les en excuserait le plus honnêtement du monde.

Quant à l'*impossibilité*, on sait que les moralistes n'entendent point le mot ni la chose au sens logique absolu. Pour eux, en pratique, la « difficulté grande » est réputée impossibilité. De là des appréciations apparemment larges dans la solution des cas de conscience, qui ne sont en réalité que justes, tout à fait conformes aux principes de la morale.

Pour terminer ces préambules, remarquons encore qu'au *pouvoir* et au *devoir* il faut joindre le *savoir*, afin d'avoir l'acte humain complet, moralement responsable, peccamineux ou méritoire. C'est là encore un point sur lequel je me suis nettement expliqué autrefois. Je ne conçois pas le péché sans la connaissance au moins confuse du mal préalablement à la décision de la volonté libre qui y consent ou l'approuve. Dans les questions fort complexes de tolérance il faut se souvenir de ce principe, au moins pour juger sainement la moralité *subjective* intentionnelle des gens qui nous semblent pécher par souci insuffisant de la charité, qui ont bien le pouvoir et le devoir d'éviter le mal du prochain, mais qui en réalité ne *pensant* point à l'incorrection morale de leur attitude négative, ou la croyant honnête en bonne foi d'ignorance et d'erreur, se trouvent ainsi excusés de fautes graves devant Dieu.

Voilà tout ce que je voulais rappeler aujourd'hui à propos de la *tolérance purement négative*. Il nous reste maintenant à appliquer cette théorie à certains cas modernes de tolérance, particulièrement graves et difficiles. Mais, auparavant, comme c'est convenu, il nous faut encore déblayer le terrain des difficultés propres à la *tolérance positive*.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un prêtre est-il obligé de remplacer par son argent personnel les honoraires de messes qu'on lui a volés ?

2° S'il ne le doit pas en justice, comment peut-il s'acquitter des messes qui lui restent, vu que les honoraires

lui viennent de plusieurs personnes ayant versé des sommes très inégales, qui 5 fr., qui 10, qui 20, qui 30 ? La somme volée est assez importante.

R. — Il y a dans ce cas de conscience deux parties que nous devons traiter séparément. La première se rapporte aux contrats relatifs aux honoraires de messes, et la seconde à la manière d'acquitter les intentions de messes promises.

I. — D'après le droit naturel et tous les droits positifs, il n'y a dans les contrats que ce qu'on y met, et il y a tout ce qu'on y met, pourvu que ce ne soit contraire ni à la religion, ni à la morale. Lorsqu'il y a doute sur la volonté explicite ou implicite des contractants, il faut s'en tenir à la nature même du contrat et aux usages. — Dans tout contrat onéreux, dès lors qu'un des contractants a rempli la condition qui lui était imposée, l'autre est tenu encore plus fortement de remplir la sienne, à moins qu'il n'en soit dûment dispensé par l'autre contractant ou par quelqu'un ayant à juste titre haute main sur cette sorte de contrats.

Quand quelqu'un donne à un prêtre des honoraires de messes, quoique l'honoraire ne soit pas à proprement parler *le prix* de la messe, ce n'en est pas moins une condition onéreuse; et dès lors que le prêtre a accepté ces honoraires, il s'engage explicitement ou implicitement à dire ou faire dire ces messes dans le temps convenu ou, à défaut de convention, dans le temps marqué par les règles théologiques.

A moins de convention explicite ou implicite contraire, quand un prêtre a accepté des honoraires, l'argent qu'il a reçu devient *sien*. Donc, s'il le fait fructifier avant d'avoir célébré les messes demandées, c'est pour lui qu'est le bénéfice ; de même, s'il le perd, c'est pour lui qu'est la perte ; si on le lui vole, c'est à lui qu'on le vole ; celui qui l'a donné ne conserve plus aucun droit sur cet argent, sinon celui de le redemander si la condition promise et due n'est pas remplie.

Le prêtre, quoi qu'il advienne de l'argent qu'il a reçu, semble donc *de soi* tenu à célébrer les messes qu'il a promises, à moins de convention explicite ou implicite en sens contraire. De convention explicite, il en existe rarement, mais n'y a-t-il pas convention implicite ? Le prêtre ne s'engage-t-il pas seulement, du consentement tacite de l'autre partie, à dire les messes, s'il n'y a pas force majeure qui ravisse les honoraires reçus ? On pourrait le croire, parce que ce contrat n'est pas tout à fait semblable à un contrat de commerce où un marchand payé de suite s'engage à livrer sa marchandise à telle époque. Le prêtre est autorisé par l'Eglise à percevoir des honoraires de messes, afin de pouvoir vivre de son ministère : « *Qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt, et qui altari deserviunt, altari participant.* » (I Cor., IX, 13). Or, il en serait tout autrement s'il était obligé de dire un très grand nombre de messes dont les honoraires lui ont été enlevés d'avance par force majeure.

Quoique nous ne soyons pas convaincus pleinement de la force de cet argument, il nous semble néanmoins *probable ;* et par là-même nous ne condamnerions pas le prêtre à dire toutes ces messes ; mais nous lui conseillerions au moins bien vivement de rechercher, s'il pouvait les retrouver, les personnes qui ont donné les honoraires, et si en raison du malheur arrivé au prêtre, à qui on a sans doute volé même autre chose que les honoraires de messes, elles veulent bien, comme c'est à croire, consentir à ce que ces messes ne soient pas dites, ou à ce que leur nombre soit considérablement diminué, tout serait arrangé à l'amiable. — S'il ne pouvait pas les retrouver, il pourrait sans doute présumer leur consentement, et dans toutes les messes qu'il dirait, offrir leurs intentions comme intentions secondaires ne devant pas nuire à l'intention primaire rétribuée.

Nous irions même encore plus loin : nous l'engagerions à s'adresser à son évêque, qui a un certain droit d'interprétation de la volonté de ceux qui donnent des messes à dire, et par l'entremise de son évêque à demander au Souverain Pontife, qui conserve toujours la haute main sur les œuvres de religion et de piété et s'est réservé à peu près exclusivement le droit de réduction de messes à dire, de vouloir bien, puisqu'il y a là une raison grandement suffisante, réduire considérablement le nombre des messes à dire, ou en supprimer entièrement l'obligation, en tirant du trésor de l'Eglise des suffrages ou des satisfactions équivalentes à ce qu'auraient pu produire les messes qu'il exempte de dire.

De la sorte tous les droits seraient sauvegardés; car s'il est dur pour le prêtre de dire bien des messes sans pouvoir jouir des honoraires, il n'est peut-être guère moins dur pour ceux qui les ont versés de perdre tout le bénéfice spirituel de ces messes.

II. — Quant à la seconde partie, notre vénéré confrère nous permettra bien de lui faire respectueusement observer qu'il a manqué au moins de netteté, de clarté et de précision. Aussi, comme il serait beaucoup trop long de faire à ce sujet toutes les suppositions possibles, nous le renverront aux auteurs et nous nous contenterons de lui faire remarquer : 1° qu'il a deux moyens faciles de satisfaire à son obligation : *le premier*, en appliquant chaque messe en particulier pour une seule des intentions demandées dans l'ordre où elles ont été reçues et inscrites, les premières demandées ayant un certain droit de passer les premières ; *le second*, si par exemple il a reçu cent honoraires, en appliquant cent messes, chacune pour les cent intentions à la fois, toujours avec la volonté de donner à chacun autant qu'il lui est dû ; — 2° qu'il devra bien se garder d'avoir en célébrant ces messes une intention indéterminée ou trop vague qui ne remplirait pas son but et pourrait troubler justement la conscience ; — 3° enfin, que s'il donne des intentions de messes à d'autres prêtres, il faut également que son intention soit aussi fixe et précise que s'il les disait lui-même, parce que le prêtre à qui on donne des intentions

de messes les dit *ad intentionem dantis*, c'est-à-dire selon l'intention fixée par le prêtre qui les lui a données.

Q. — Dans quelle mesure sont permises les relations habituelles, les marques d'amitié, etc., entre personnes de différent sexe?

Même question pour le prêtre.

Que penser des sentiments de fraternité que la vicomtesse d'Adhémar voudrait voir se développer dans la société?

L'affection entre personnes de différent sexe n'est-elle pas nécessairement, naturellement différente de celle qui existe entre personnes du même sexe? Cette différence suffit-elle à la vicier?

R. — Bien délicate votre question, cher confrère, et, en principe, impossible à résoudre dans les termes où vous la posez. Dans quelle mesure?... Voilà qui est vite écrit. Voilà pourtant qui échappe à toute fixation de mesure à l'avance. Sans recourir au latin, qui est la langue propre de pareils sujets, voici en raccourci les idées qui nous semblent de nature à vous fournir le mieux les éclaircissements que vous demandez. A vous de compléter, de déduire, et, au besoin, de lire entre les lignes.

Notre « Vieux Moraliste » a consacré une très fine et profonde étude aux différences de l'amour passion et de l'amitié spirituelle. Relisez les belles pages où il caractérise avec tant d'exactitude l'allure propre de ces deux impressions, de ces deux formes d'*appétit*. Vous apprendrez probablement à son école tout ce que vous nous priez de vous dire aujourd'hui. (*Ami*, nº 12 de 1899).

Non, assurément, il n'y a point de différence spécifique entre l'amitié *inter duos homines* et l'amitié *inter hominem et feminam*. Même conclusion certaine, pour ce qui concerne la passion sensible d'amour dans les deux hypothèses sus énoncées : voilà pour le *per se*. Quant au *per accidens*, c'est une autre affaire.

Sans aller jusqu'à dire que tout rapprochement, par amitié spirituelle, de deux personnes de sexe différent crée, d'un côté comme de l'autre, une occasion d'éveil à la sensibilité affectueuse, il semble pourtant que l'histoire universelle du genre humain permet de regarder dans l'ensemble cette conclusion comme vraie en règle générale. Point de péché là-dedans, *per se* toujours, c'est évident. Mais il y a tout de même, plus qu'en toute autre conjoncture, à surveiller la direction du mouvement cardiaque sensible pour le maintenir, en cas de besoin, dans la droite ligne morale d'où il ne peut sortir sans péril pour la conscience. La loi de nature est là. Quoi qu'on fasse, quoiqu'en dise Mme d'Adhémar, nous ne la supprimerons point. La coéducation trop intime des deux sexes saura toujours donner le souverain démenti de la Providence aux théories optimistes de nos modernes éducateurs sans scrupules.

Que vous dire de plus, ou d'autre, que vous ne sachiez aussi bien que nous? Il faudrait un volume pour traiter pareil sujet dans tous ses détails. Au reste, le volume ne dirait probablement rien de plus que le bon sens naturel confirmé par l'expérience des siècles, à savoir qu'il est toujours prudent de ne point jouer avec le feu, sauf cas... d'incendies légitimes.

Q. — 1º Aux termes de la dernière Constitution sur l'Index, nul ne peut publier « sans la permission de l'autorité légitime des livres ou opuscules de prières, de dévotion, de doctrine ou d'enseignement religieux... ou autres analogues... Si non, qu'ils soient tenus pour prohibés. » De plus, « toute nouvelle édition d'un ouvrage approuvé exige une approbation nouvelle... »

Faut-il donc considérer comme prohibés certains livres d'instruction religieuse, comme par exemple l'*Année enfantine d'Histoire Sainte* (collection Jean Bedel, chez Colin), qui paraissent non revêtus d'*Imprimatur*, mais ne contiennent rien de répréhensible au point de vue de la foi ou des mœurs, et certains autres livres, approuvés jadis par lettres louangeuses de nombreux évêques, dont les dernières éditions paraissent non revêtues du nouvel *Imprimatur* requis par la constitution *Officiorum*, par exemple les différentes *Histoires saintes* de Bénard éditées chez Colin?

Faut-il voir dans ces prescriptions autre chose qu'une obligation légère, au moins pour les acheteurs et lecteurs des livres susdits?

2º Il y a excommunication portée contre ceux qui lisent sciemment les livres défendant l'hérésie. Que faut-il entendre par livres? Peut-on admettre que des brochures, même d'une certaine étendue (40 ou 50 pages), ne sont pas à proprement parler des livres et que par conséquent leurs lecteurs ne tombent pas sous l'excommunication?

R. — Ad I. Plusieurs fois déjà nous avons répondu à cette question en disant que la violation de la loi qui impose l'obligation de demander l'*Imprimatur* n'entraîne point par elle-même la défense de lire les livres dépourvus de cette formalité, à moins que cela ne soit clairement indiqué dans l'article, comme cela a lieu pour l'article 20 et d'autres encore. C'est l'opinion généralement admise par les canonistes pour le moment et qu'on peut suivre en conscience.

Ad II. Qu'est-ce qu'un *livre?* Suarez dit bien que tout le monde sait ce que signifie un livre : « Nomine libri satis notum est quid intelligatur ex vi verbi; » néammoins le problème est difficile à résoudre.

C'est, dans l'acception ordinaire, un assemblage de pages imprimées et réunies sous un format quelconque, de manière à constituer un volume plus ou moins considérable.

Pour former un livre, il faut un ouvrage d'une *certaine étendue traitant de la même matière.* L'Eglise n'a pas déclaré le nombre de pages nécessaires pour former un livre; aussi en résulte-t-il que les canonistes ne sont pas d'accord sur ce point. C'est ce qui faisait écrire, en 1897, au P. Dilgskron : « Quamvis forte difficile sit definire quandonam volumen aliquod attingat rationem libri, certum tamen est, volumina quæ sex vel quinque foliis non constant, libros vocari non posse. [1] »

[1] *Analecta*, 1897, p. 226.

Quoiqu'il en soit de cette définition générale du livre, nous avons, pour le point qui nous occupe, un document du Saint-Siège de la plus haute importance : c'est la déclaration du Saint Office du 13 janvier 1892 qui déclare que la censure portée contre les lecteurs des livres des hérétiques atteint ceux qui lisent les *fascicules des revues périodiques reliés en volume*, s'ils renferment d'ailleurs les autres conditions prévues par la constitution *Apostolicæ Sedis*.

Aussi les commentateurs interprètent-ils ici le mot *livre* dans un sens tout à fait restreint.

Est-il nécessaire, pour qu'on puisse l'appeler *livre* dans l'esprit de la constitution *Apostolicæ Sedis*, que l'ouvrage contienne un grand nombre de pages? dit M. Téphany.

Cela n'est pas nécessaire : il suffirait qu'il contienne, par exemple, une feuille d'impression, c'est-à-dire seize pages, voire même une seule page, pourvu que cette page fût infectée du poison de l'hérésie [1].

Lemhkuhl est un peu moins sévère, mais néanmoins il prend le mot *livre* dans une acception assez restreinte :

NOTA. Quia dicitur « *libros* », probabiliter excommunicationi non subjacent *libelli*, *ephemerides*, *scripta* nondum impressa, etc. Quod si scriptum aliquod diversis quidem fasciculis in lucem edatur, tamen si libri volumen completurum sit, illum *librum esse* planum est. Imo ne nimis arctetur ambitus hujus articuli, puto libellos tum tantum excludi posse, si prorsus minores sunt, e. g. ambitum concionis, majoris epistolæ, etc. non excedentes : si enim majoris amplitudinis sunt, vere eos libros esse dixeris.

Hinc est, quod passim Commentatores illos libellos seu ephemerides, quæ periodice compactis fasciculis eduntur, in hac excommunicatione includi dicunt : v. g. Comm. Reat. — *Prohibitio* autem sive ecclesiastica, sive naturalis etiam latius patet.

Q. — Un missionnaire, dans les limites de ses missions, a à visiter une famille très éloignée ; il y va une ou deux fois l'année. Dans cette famille le père et la mère, d'un commun accord, sont adonnés à l'onanisme. Absous déjà deux ou trois fois sous promesse expresse de changer de conduite, que doit faire le missionnaire, s'il trouve encore ces époux dans le même dérèglement, lorsqu'il ira les visiter ?

Dans l'hypothèse du refus de l'absolution, n'y aurait-il pas danger pour le secret sacramentel ? Car ne pouvant communier dans ce cas, ce serait remarqué par les autres personnes de la maison, puisque c'est la coutume, puisque d'ailleurs souvent c'est pour la communion pascale, que tout le monde communie à la visite du missionnaire.

R. — La solution de ce cas ne nous semble guère douteuse. Il faut refuser l'absolution aux coupables récidivistes, si l'examen de leur attitude oblige à les considérer comme mal disposés. Ce n'est là, en effet, qu'une application particulière de la doctrine morale relative aux récidivistes, développée par tous les auteurs au traité de la *Pénitence*.

Toute la question est donc de savoir s'ils sont oui ou non en état de recevoir l'absolution, s'ils ont une contrition suffisante avec bon propos au moins implicite, de ne plus recommencer. Il va sans dire qu'on ne doit pas, à priori et d'une façon absolue, considérer le fait des rechutes comme une preuve certaine de leur mauvaise disposition au moment où ils se confessent. C'est un indice, une présomption puissante, mais pas une certitude, pas du tout.

Si donc le missionnaire en question, tout bien considéré, trouve chez ces malheureux un repentir sincère, malgré la répétition des chutes il absoudra. S'il juge prudemment que les pénitents gardent l'intention de ne point renoncer à leur détestable pratique et se confessent moins par sentiment de repentir que pour ne point se singulariser en un pays où la coutume est de faire son devoir pascal, il ne les absoudra pas, afin de ne pas donner sa coopération immédiate à un sacrilège certain.

Quant à la violation du secret sacramentel, il n'y en a point *in casu* qui soit imputable au confesseur. Ainsi en est-il de tous les refus d'absolution à conséquences externes, que le public peut interpréter défavorablement, sans cependant en connaître la cause occulte avec certitude. Le pécheur ne doit s'en prendre qu'à lui-même, à son propre état mauvais, et le confesseur ne peut employer l'*intrinsece malum* d'un sacrilège comme moyen de garantir la réputation du pénitent qui s'est mis en cas de la voir compromise par sa propre faute.

Q. — Un notaire a réglé un compte de tutelle il y a huit ans et en réglant ce compte a donné aux mineurs une certaine somme leur revenant sur ce compte.

Et voici que maintenant il leur réclame 150 fr. comme lui étant dus sur ce même compte. Grand étonnement de la part des clients. « Montrez-nous qu'il y a erreur, et s'il y a eu erreur n'y a-t-il pas eu prescription depuis huit ans ? » Ils sont dans la bonne foi, tandis que le notaire ne paraît guère y être.

R. — I. Il est bien certain que ces clients ont le droit de demander au notaire des preuves de leur dette. Ils ont même le droit de les faire examiner sérieusement par des hommes entendus dans les affaires ou des hommes de loi, ou encore de faire taxer les comptes par le tribunal. Il est vrai d'après la loi que cette taxe, si elle est demandée, doit l'être dans les deux ans ; mais un client qui croit ne rien devoir ne peut pas faire taxer une réclame avant qu'elle lui soit présentée ; aussi nous ne pensons pas que le président refuserait de dire son avis et de la taxer au moins officieusement.

Si les preuves ne sont pas estimées suffisantes au jugement des hommes de loi, les clients qui en leur âme et conscience ne croient rien devoir, peuvent refuser de payer ; ou si des preuves sont données, ils peuvent ne payer que selon la taxe officielle ou officieuse du président du tribunal, ou son appréciation, et le notaire n'osera pas poursuivre.

II. Quant à la prescription, le Code dit bien, art. 475 : « Toute action du mineur contre son tuteur, relativement aux faits de la tutelle, se pres-

[1] Téphany, Constitution *Apostolicæ Sedis*, n. 68.

crit par dix ans à compter de la majorité; » mais nous ne croyons pas que cet article soit applicable en quoi que ce soit à notre cas, où nous ne supposons pas que le notaire ait été tuteur, mais seulement ait réglé le compte, comme notaire faisant les affaires du tuteur et des clients.

Nous croyons par conséquent qu'il s'agit des honoraires du notaire. Or le Code, du moins à notre connaissance, n'en parle pas. Il dit bien, art. 2273 : « L'action des avoués pour le paiement de leurs frais et salaire se prescrit par deux ans à compter du jugement des procès ou de la conciliation des parties, ou depuis la révocation des dits avoués. A l'égard des affaires non terminées, ils ne peuvent former de demandes pour leurs frais et salaire qui remonteraient à plus de cinq ans. » Mais il ne dit rien des notaires. Si on leur appliquait par parité cet article, leurs honoraires se prescriraient par deux ou cinq ans. Un excellent notaire que nous avons consulté nous a dit que, d'après des lois ou règlements postérieurs, ils se prescrivaient par cinq ans.

Mais peut-on en conscience recourir à ces prescriptions de cinq ans pour s'exempter de payer? Assurément non, disent avec raison les théologiens, si on sait que la dette existe et n'a pas été payée. Mais si le client a des raisons très sérieuses de croire que la dette n'existe pas ou bien qu'elle a été payée, et par conséquent est dans la bonne foi, Allègre et la plupart des théologiens pensent que cette prescription peut être invoquée et libérer en conscience, d'autant plus que la loi qui a établi ces prescriptions de cinq ans a été sage et a eu un double but : celui d'éviter des procès où il ne serait pas toujours facile de découvrir la vérité, et celui de prévenir une accumulation d'intérêts qui seraient ruineux pour le débiteur.

Or il nous semble, d'après la position du cas, que les clients ont des raisons très sérieuses de croire qu'ils ne doivent rien. S'il en est ainsi, ils peuvent s'en tenir à la prescription.

Q. — Un curé d'une paroisse se composant principalement de hameaux se trouve un certain dimanche obligé de publier des bans.

Le temps est fort mauvais, il y a de la neige, du verglas, etc. ; la foi est encore plus froide que la température ; si bien que le bon curé, un saint homme cependant, se trouve pour la messe tout seul avec sa servante. Ceci n'est pas une fable. La bonne femme répond à la messe basse nécessairement. Le vénérable curé proclame devant les bancs vides les bans du futur mariage. Matériellement il a fait son devoir et il peut certifier qu'il a fait la proclamation voulue dans les termes exigés.

Lui ferez-vous un cas de conscience à raison de l'absence des paroissiens ?

R. — Très certainement le curé est en règle avec la loi en agissant ainsi. Il pourrait se trouver des canonistes pour soutenir qu'il eût été en règle encore en ne publiant rien du tout, vu l'*évidente* inutilité de la publication.

Peut-être le bon curé aurait il pu attendre une meilleure occasion. Oui..., si les futurs étaient eux-mêmes d'humeur à attendre. Mais on ne peut pas les obliger à se marier seulement quand il aura plu aux paroissiens de venir à l'église. Pour rare qu'il soit, le cas en question n'est point chimérique. Nous en savons d'autres exemples que celui qui nous est rapporté par notre correspondant.

A notre avis, la solution est celle-ci : renvoyer les publications, si le jour fixé pour le mariage des futurs le permet ; sinon, publier quand même, par respect pour la loi.

Q. — Ne me répondez pas d'aller voir dans mon traité de théologie. Voilà près d'un an que j'y fouille et je ne suis pas satisfait.

Un Révérend Père va voir un confrère. Une bonne dévote l'apprend et lui demande de dire la messe à son intention le lendemain : il promet de la dire, elle promet d'y assister (c'était en semaine).

Mais voilà que nos deux confrères commencent à jaser en bons amis, les heures passent, les verres aussi et un beau morceau de saucisson. Tout d'un coup ils regardent à l'horloge : — 2 heures du matin !... « Et ma messe ! » s'écrie sa Révérence. Puis après quelques instants de réflexion et de consultation avec son hôte, il conclut gravement : « *Lex non obligat sub gravi nocumento.* Donc je puis dire la messe *in hoc casu.* » Et il a dit la messe bien qu'il ne fût pas à jeun.

Ce Révérend Père a été mon professeur de morale : c'est un homme que j'estime beaucoup. J'ai consulté quelques confrères sur ce cas, ils penchent pour l'opinion que le Révérend Père a bien agi.

Quant à moi j'ai réfléchi, j'ai appelé à mon aide tous les principes, j'ai consulté plusieurs théologies, et j'ai conclu que le principe dont s'est servi le Père a été appliqué faussement. Mais j'ose à peine m'ériger contre mon professeur de morale.

Qu'en pense l'*Ami ?*

Je vous ai expliqué le cas franchement et sans malice.

Veuillez dire au « Vieux Moraliste » qu'un pauvre petit missionnaire prie Dieu de lui accorder la grâce et le temps de finir son œuvre.

R. — A condamner nettement, la solution laxiste de ce Révérend Père. Vos manuels de théologie morale vous le disent, quand ils affirment la gravité exceptionnelle de la loi du jeûne eucharistique, gravité appréciée par eux à ce point que les moins timides eux-mêmes n'autorisent sa violation qu'en cas de raisons très graves d'ordre public, et encore à la condition que le fait du déjeuner soit tout à fait occulte. L'unique motif de satisfaire une personne pieuse, de tenir une promesse donnée, est par trop mince pour faire contre-poids à la loi, et nous sommes tout à fait surpris que ce vénérable ancien professeur de morale ait pu se permettre pareille incorrection. Les excuses ne manquent point pour s'abstenir de célébrer la messe en pareil cas. Il suffisait de dire la vérité : « J'ai été surpris par l'heure, j'ai pris quelque chose après minuit. Impossible ! » Et c'était tout. Bien large décidément ce bon Père ! Il est vrai que le fait s'est passé... en Amérique. Bien large néanmoins..., même pour l'Amérique.

Q. — 1° Dans tous les lieux de pèlerinages, sont vendus des objets de piété, médailles, chapelets, images, etc., etc., ainsi que des cierges qu'on allume sur place. La revente des objets de piété et des cierges doit con-

courir à former un gain à l'avantage des sanctuaires ou des œuvres qui les administrent. Quelles règles eston strictement obligé de suivre dans la fixation du prix des objets à vendre, pour ne pas se trouver en désaccord avec les principes du Traité *De justitia?*

2° Ce genre de commerce est-il toléré ou bien permis pour les clercs, qu'ils l'exercent par eux-mêmes ou par le moyens de domestiques ?

R. — Ad I. Il y a à tenir compte tout d'abord du bénéfice permis à tout marchand honnête. En échange de sa marchandise, le négociant a avancé son argent ; il passe son temps à livrer la marchandise ; et il peut courir le risque d'avoir des objets dégradés ou démodés : toutes choses qui permettent de prélever un bénéfice sur les objets revendus.

Les théologiens, comme vous le savez, distinguent entre le prix *infime*, le prix *moyen* et le prix *le plus élevé*. Ils permettent de vendre sans injustice au prix le plus élevé ; mais ils ne veulent pas qu'on le dépasse.

Ici toutefois on peut tenir compte du désir des fidèles, qui pourraient acheter ailleurs et qui achètent dans les sanctuaires, sachant bien qu'ils paieront plus cher, mais avec l'intention de faire une offrande pieuse.

Ad II. On ne peut pas regarder cela comme un commerce pour les clercs, parce qu'ils agissent au nom du sanctuaire.

Quant à la vente de ces objets pieux à la porte des églises, bien que défendue en droit strict, elle est autorisée par une coutume fort ancienne. « Porro, dit Reiffenstuel, non tantum validi, sed etiam liciti sunt in ecclesiis ac cœmeteriis contractus illi, qui principaliter fiunt ad promovendam devotionem fidelium, qualis est venditio candelarum, dummodo fiant sine strepitu et perturbatione, aut impedimento cultus et officii divini, nec principaliter intendatur lucrum ; hoc enim ubi concurreret, procul dubio negotiationes in ecclesiis illicitas redderet, etsi aliqua pro cultu divino distraherentur [1]. »

Q. — Auriez-vous l'obligeance de répondre aux questions suivantes ?

1° D'après nos statuts les vicaires n'ont le pouvoir d'entendre les confessions des fidèles que dans leur canton et à 10 kilomètres autour de leur paroisse en dehors du canton.

Les statuts ne disent rien du pouvoir des prêtres pour confesser leurs confrères. Or je demande si un vicaire en voyage dans son diocèse a le droit d'entendre en confession un confrère qui lui demande l'absolution pour gagner les indulgences.

2° De plus, si un vicaire suppose, avec de bonnes raisons, que le prêtre est en état de péché mortel, ne doit-il pas l'entendre d'après le droit général ?

R. — Vous devez être assez canoniste, cher confrère, pour comprendre que nous ne pouvons rien répondre à votre question. Un élément essentiel de problème nous manque, la connaissance de votre droit diocésain : loi écrite ou coutumière.

A s'en tenir au texte de vos statuts, d'après votre propre déclaration, les vicaires n'ont aucune juridiction valide à exercer au-delà de leurs 10 kilomètres. (Quelle bizarre invention que ces 10 kilomètres de juridiction !). Or, l'approbation ne se présume pas : elle doit exister, sur documents ou preuves de fait certaines. On ne dit rien ; donc, vous n'avez rien, vous ne pouvez rien.

Dans plusieurs diocèse de France l'usage s'est répandu, avec le consentement de l'autorité épiscopale, de considérer les prêtres comme approuvés pour se confesser entre eux. En est-il ainsi chez vous ? Nous l'ignorons. Il est très probable que non, sans quoi votre question n'aurait plus sa raison d'être.

La raison finale que vous alléguez n'est pas suffisante.

L'Eglise supplée la juridiction dans certains cas graves ou extrêmes (la mort, l'utilité publique, etc.) spécifiés dans les morales, mais non pas pour la simple utilité d'un pécheur de passage qui se trouve avoir besoin de l'absolution, et ne manque point d'ailleurs de la suffisante *copia confessarii.*

A notre humble avis, il serait très souhaitable : 1° qu'on supprimât la barrière kilométrique de la juridiction pénitentielle des vicaires, qui ne semble avoir été instituée que pour bien accentuer leur infériorité par rapport aux curés, comme si sur le chapitre de la Pénitence ce signe d'infériorité était bien à sa place ; 2° qu'on donnât à tous les prêtres du diocèse, voire à tous les prêtres étrangers approuvés chez eux et résidant accidentellement dans le diocèse, le pouvoir de se confesser entre eux. Quelle loi n'occasionne pas des abus ? Il semble bien qu'ici pourtant les abus seraient loin de l'emporter sur les avantages.

Mais tout ceci est de l'abstraction. Votre affaire dépend d'une réglementation positive du droit spécial à votre diocèse. Voyez et concluez. Pour nous, sauf modifications dans l'énoncé de la question et renseignements nouveaux que nous n'avons pas, nous répondrions au cas proposé par une solution négative *de validitate.*

Q. — Un père de famille, à la mort de son épouse, distribue tout ce qu'il possède à ses enfants, à charge pour eux de lui verser annuellement une rente modique, mais suffisante.

Après quelques années écoulées dans la plus grande intimité, le père se brouille avec un de ses gendres. Sur ces entrefaites, il lui arrive une petite succession, qu'il donne de main à la main à ses petits-enfants afin de deshériter son gendre (l'épouse étant encore vivante) qui n'a pas d'enfants et nul espoir d'en avoir.

1° A-t-il le droit de ne pas partager à égale portion entre chacun de ses enfants cet héritage qui lui appartient ?

2° Si oui, la charité ne lui fait-elle pas un devoir de donner une somme égale à chacun de ses enfants ?

3° Quel péché commet-il contre la justice ou la charité ?

4° Les petits-enfants qui ont reçu l'argent, sont-ils tenus de restituer à leur oncle, quoiqu'ils n'aient rien fait pour avoir cet argent ?

5° Un oncle a-t-il le droit d'agir de la même manière

[1] *Jus canonicum*, lib. III, tit. XLIX, n. 16.

que ce père de famille, c'est-à-dire de faire hériter ses neveux et non ses frères, afin de favoriser ceux qui ont de nombreux enfants ?

R. — Nous vous engageons à vous reporter d'abord au nº 20 de l'*Ami*, p. 461 à 463, de 1901. Après cela, nous répondons :

Ad I. D'après la loi française, si le père n'a qu'un seul enfant, il peut disposer à son gré de la moitié de ses biens ; s'il en a deux, il peut disposer d'un tiers ; s'il en a trois ou plus, il peut disposer d'un quart. Si donc le petit héritage que recueille ce père de famille ne forme pas plus du quart de la totalité de ses biens, il peut en disposer à son gré et par conséquent le donner à ses petits-enfants. Et si même il était supérieur à la portion dont il peut disposer d'après la loi, on peut encore croire qu'il ne pécherait pas contre la justice commutative, ni même contre la justice légale s'il avait des raisons sérieuses d'agir ainsi ; et de toutes manières il n'y a que bien peu de cas où il pécherait gravement contre cette justice légale.

Ad II. Le père de famille n'a pas péché non plus contre la charité, s'il a eu une cause juste et raisonnable pour agir ainsi. Il serait donc bon d'examiner quelle est la cause de la brouille qui existe entre lui et son gendre. — Mais il a péché contre la charité, si sa manière d'agir devait provoquer des inconvénients que la charité devait lui faire un devoir d'éviter, péché plus ou moins grave, selon la gravité de ces inconvénients. Ces inconvénients pourraient être surtout les divisions plus ou moins graves et plus ou moins durables que ces donations seraient de nature à soulever dans la famille.

Ad III. *Provisum supra.*

Ad IV. Les petits-enfants sont d'autant moins tenus à restitution envers leur oncle, qu'ils peuvent et même doivent, à moins de raisons graves et certaines à l'encontre, croire que leur grand-père n'a point outrepassé ses droits et qu'il avait des raisons sérieuses d'agir ainsi.

Ad V. L'oncle peut d'autant mieux agir ainsi que ses frères ou ses neveux, tout en étant ses héritiers légitimes, ne sont point ses héritiers nécessaires, et que la loi, s'il n'a ni enfants ni ascendants survivants, lui laisse la pleine et entière disposition de tous ses biens. Enfin, en voulant favoriser ceux de ses neveux qui ont de nombreux enfants, il fait de soi une bonne œuvre, parce qu'on peut supposer que ceux-là ont mieux observé que les autres les lois sacrées du mariage, et il est bon de les en récompenser ; et aussi ils doivent avoir plus besoin que les autres qu'on vienne à leur secours.

Q. — En annonçant des messes pour des défunts, doit-on faire précéder le nom de la personne du mot *Monsieur ?* Les notables sont disposés à exiger cette formule de politesse. Les simples mortels ne sont-ils pas plus dans l'esprit chrétien en se contentant de leur nom de baptême mis avant le nom de famille ?

R. — L'Eglise n'a rien décidé au sujet des titres honorifiques. Cependant quelques Rituels défendent de les employer pour les publications de bans. Voici une annotation empruntée à l'un d'eux : « Sponsum et sponsam parochus propriis nominibus incipiendo a baptismalibus sine qualicumque honoris appellatione interroget. » Dès lors qu'il n'y a pas de défense formelle pour l'annonce des messes, nous ne pensons pas qu'on puisse refuser le titre de *Monsieur* quand les parents le demandent.

Q. — 1° Est-il vrai que pour gagner les indulgences du scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel, il faut que les cordons soient de même couleur que le scapulaire ?

2° Lorsqu'on porte trois scapulaires soutenus par un seul cordon, faut-il, pour gagner les indulgences, que le cordon soit des trois couleurs ?

R. — Ad I. Voici ce qu'on lit dans l'*Instruction* pour le scapulaire du Mont-Carmel :

Vincula, quibus conjunguntur binæ sacri habitus partes, cum sacre scapulare non constituant, non oportet ut sint lanea ; possunt fieri ex lino, serico, etc., *cujuscumque coloris,* quæ alios parvos habitus simul adnectere possunt, v. g. Immaculatæ Conceptionis, B. M. V. Dolorum, etc.

Ad II. La couleur des cordons est indifférente ; il n'y a d'exception que pour le *scapulaire de la Passion, des Lazaristes,* dont la couleur obligatoire est le rouge. Il s'ensuit que celui qui porte plusieurs scapulaires suspendus aux deux *mêmes* cordons, s'il a parmi eux ce scapulaire de la Passion, doit, pour satisfaire aux conditions de celui-ci, prendre des cordons de laine rouge [1].

Quand le scapulaire de la Passion ne se trouve pas dans le nombre de ceux qu'on porte réunis, on peut se contenter d'un cordon unicolore du ton que l'on veut.

LITURGIE

Q. — 1° Pourquoi *treize* pièces de monnaie au mariage ? Quel en est le symbolisme ?

2° Quelle est pour le curé l'obligation de chanter les vêpres les dimanches et jours de fêtes ? — *Quid* s'il n'y assiste jamais plus de quinze à vingt personnes, même aux grandes fêtes ?

R. — Ad I. Les treize pièces de monnaie rappellent l'assistance de Jésus-Christ et de ses douze apôtres aux noces de Cana, et elles symbolisent le bonheur que cette bénie présence assure aux époux chrétiens, qui les invitent ainsi à leur mariage. Ecoutez M. l'abbé Lacoste dans son *Catéchisme du mariage :*

Il y a en beaucoup de lieux le pieux usage du treizain. On appelle ainsi, comme le nom l'indique, treize pièces de monnaie, dont l'une doit être plus précieuse que les autres. Ce sont ordinairement douze sous, aussi propres et aussi brillants que possible, accompagnés

[1] Tachy, *Les confréries*, 2e éd., n. 167.

d'une pièce blanche également propre et brillante. Les douze sous représentent les douze apôtres, et la pièce blanche représente Notre-Seigneur. Le tout doit aller aux pauvres par la main des époux ou par celle du prêtre. C'est là un moyen ingénieux et charmant de se procurer le bonheur des époux de Cana. Jésus-Christ et les apôtres assistent à la solennité religieuse des noces, et les pièces de monnaie, qui figurent leur présence, s'en vont, la cérémonie achevée, soulager les amis du bon Dieu, et les réjouir. (Livre II, chap. II).

Ad II. Il n'existe pas de loi générale qui oblige un curé à chanter les vêpres les jours de dimanches et de fêtes, mais il peut y être tenu en vertu des statuts diocésains, ou d'un usage national, comme c'est le cas en France; et alors il ne saurait y déroger sans prendre l'avis de l'Ordinaire, quand même l'assistance serait des plus restreintes. Car c'est l'évêque qui a la haute direction du culte dans son diocèse : « Quod bene notandum est contra quosdam qui zelo indiscreto... susque deque omnia invertere volunt... Si immutanda sunt quæpiam in diœcesi recepta et usu firmata, exspectandum erit mandatum Ordinarii[1]. »

Q. — Si à cause de la semaine sainte la fête de l'Annonciation ou de saint Joseph est renvoyée après le dimanche *in albis*, la messe d'enterrement est-elle prohibée au jour d'incidence, 19 et 25 mars, ou le lundi et le mercredi de la semaine *in albis ?*

R. — Il n'est pas douteux, s'il s'agit de saint Joseph, que la messe d'enterrement est seulement prohibée le 19, et non le mercredi de la semaine de Quasimodo; car sa solennité reste attachée au jour de l'incidence, et elle n'est pas du nombre de celles qui se transfèrent avec leur fériation au jour où son office est renvoyé.

S'il s'agit de l'Annonciation, nous distinguerons : ou bien la fête tombe le vendredi ou le samedi saint, ou bien elle tombe l'un des jours précédents. — Si 1°, la messe d'enterrement est prohibée à l'incidence, puisque le vendredi et le samedi saint toute messe de *Requiem* est prohibée; et encore le lundi de Quasimodo, parce qu'alors la fête est transférée tout à la fois avec sa solennité et sa fériation. — Si 2°, la messe d'enterrement est prohibée à l'incidence, parce qu'alors la solennité reste attachée au jour; et non au lundi de Quasimodo, parce qu'il n'y a de renvoyé ce jour-là que l'office du Bréviaire. (Cf. S. R. C., 5 déc. 1868, n. 3189, ad 1; 23 avril 1895, n. 3850; 2 déc. 1891, n. 3755, ad 1).

Q. — Lorsque le Missel dit aux rubriques : « Osculatur *altare,* » est-ce que *altare* désigne seulement la *pierre sacrée* ou bien l'*encadrement de cette pierre,* c'est-à-dire *toute la table de l'autel ?*

Mes confrères me reprochent de ne pas baiser la pierre d'autel jusqu'à l'offertoire, parce que je *déplie tout le corporal* avant la messe, comme la rubrique le commande. Je leur réponds que si *altare* désigne la pierre sacrée, ils sont eux aussi en défaut lorsque la rubrique dit de mettre *les mains sur l'autel pour le baiser : Super eo positis* (répété deux fois au commencement du titre IV des rubriques : *De Introitu, Kyrie eleison).* Je ne sache pas en effet que personne s'applique à mettre *alors* les mains sur la pierre sacrée. Qu'en pensez-vous ?

R. — Je pense que vous avez raison contre vos confrères; car ce n'est pas la pierre sacrée que la rubrique dit de baiser, mais c'est l'autel lui-même.

Tel est d'abord le sens obvie du mot *altare* dans toutes les rubriques du missel : *Versus altare genuflectunt* (Tit. XVII, n. 4); *sedere potest a cornu epistolæ juxta altare; stat ad altare (Ibid.,* n. 6), etc.

Ensuite la rubrique distingue positivement l'autel, *altare*, de la pierre d'autel, *ara lapidea*, comme on peut s'en convaincre en lisant le titre XX des Rubriques générales du Missel.

Enfin, votre argument *ad hominem* est absolument péremptoire, puisque, toutes les fois qu'on a les mains jointes posées *sur l'autel*, les petits doigts seuls doivent toucher le front ou devant de l'autel, et les autres doivent être entre l'autel et le célébrant (Tit. IV, n. 1 du *Ritus servandus)*; et du reste on ne voit pas comment on serait plus empêché de baiser l'autel, parce que le corporal serait déplié dès le commencement de la messe.

Q. — 1° Est-on tenu de se procurer l'office d'un saint nouvellement canonisé, quand l'Eglise l'impose ?

2° Quelle faute commettrait celui qui par suite de l'ennui de se servir de feuilles volantes et de s'adresser chaque fois à un libraire, négligerait, jusqu'à l'achat d'un nouveau bréviaire, de faire l'office propre, se contentant de réciter l'office du Commun ?

R. — Ad I. L'affirmative n'est pas douteuse : car celui qui est tenu à la fin doit employer nécessairement les moyens pour l'atteindre.

Ad II. Si j'en juge d'après la doctrine de saint Liguori, celui qui dans le cas proposé négligerait de dire l'office propre du saint concédé au diocèse dont il fait partie, et se contenterait de réciter l'office du Commun pendant un temps plus ou moins long, jusqu'à l'achat d'un nouveau bréviaire, pour s'éviter l'ennui de recourir à des feuilles volantes, ne se rendrait coupable que d'une faute vénielle.

Ce saint Docteur, en effet, tient pour plus équitable, *æquiorem puto,* d'exonérer de faute mortelle celui-là même qui rarement, par exemple trois ou quatre fois par an, réciterait à dessein et sans cause un office à la place d'un autre, pourvu qu'il ne fût pas notablement plus court. Et la raison qu'il en donne, c'est que ces quelques changements ne sont vraiment pas matière considérable, si on les compare, comme il convient, avec l'ensemble des offices qui forment le calendrier d'une année entière. (*Théologie morale,* livre IV, n. 161, q. III).

Q. — Que pense l'*Ami* du cas suivant ?

En pèlerinage à Jérusalem, sur le bateau à vapeur, les prêtres disent la messe. Mais il y a des ornements

[1] Maschat, reproduit par M. Maugère dans ses *Notions générales sur la Liturgie*, pag. 160; et Jaugey, THEOL. MORAL., *De virtute religionis*, n. 340.

rouges et des blancs. Chacun prend les ornements à l'autel où il se trouve, quelle que soit la couleur du jour. Ainsi, les uns disent la messe en rouge pour une vierge, d'autres en blanc pour un martyr.

Cela peut-il se faire ?

R. — Une chose certaine, c'est qu'aujourd'hui on ne pourrait plus soutenir le sentiment de Quarti et de Ferraris enseignant que la couleur des ornements est simplement directive. La Rubrique n'autorise pas cette interprétation : « Paramenta altaris, *celebrantis*, et ministrorum, *debent esse coloris convenientis* officio et *Missæ diei.* » (Tit. XVIII, n. 1). Surtout quand on sait par ailleurs que le pape saint Pie V mande et fait à tous un précepte rigoureux, en vertu de la sainte obéissance, de dire la messe selon le rit, le mode et la règle prescrits dans le Missel. (Bulle en tête du Missel). Ensuite les décrets s'y opposent formellement : « *Servetur strictim Rubrica quoad colorem paramentorum* » (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 50 ; cf. 19 déc. 1829, n. 2675), quand même ce serait devant le Saint-Sacrement exposé. (S. R. C., 29 janvier 1752, n. 2417, ad 3). Il n'y a donc pas de doute là-dessus.

Mais jusqu'à quel point oblige cette Rubrique ? Elle oblige, a dit l'Académie liturgique le 3 février 1886, jusqu'à concurrence d'un bien plus grand, qui peut alors en dispenser. *(Ephém.*, 1887, p. 277 et suiv.). Or les auteurs louent et approuvent Sporer déclarant qu'il vaut mieux *quocumque die facere Sacrum in quolibet colore, quam illud omittere* (saint Liguori, livre VI, n. 378, dub. 5), et il serait mieux *a fortiori* en l'espèce, suivant saint Liguori, de passer outre, *si concursui sacerdotum non sufficerent vestes debiti coloris.* (Ibid.).

Vous n'aviez donc pas, sur le bateau de pèlerinage, à vous priver, pour une question de couleur d'ornements, de la consolation de célébrer, s'il vous était difficile d'avoir des ornements de couleur convenable.

Q. — Les prêtres peuvent-ils prendre l'étole pour faire l'adoration en présence du Saint-Sacrement exposé ?

R. — Gardellini, dans ses commentaires sur l'Instruction Clémentine, ne permet pas d'en douter. Il cite à l'appui des décrets de la Congrégation des Evêques et Réguliers, 1er sept. 1598, 9 déc. 1602, et de plus l'usage constant de Rome. (Collect. authent. des décrets, t. IV, § IX, n. 2 et 8, pag. 32 et 34). C'est ce que confirme aussi la S. C. des Rites dans la réponse suivante :

An servari queat inducta consuetudo, ex qua dum SS. Eucharistiæ Sacramentum publicæ venerationi expositum est, continuo duo clerici superpelliceo induti, Diaconi autem et sacerdotes etiam stolam albam habentes, ut in Cæna Domini, flexis genibus intra Presbyterium assistunt per horæ spatium ? — R. *Affirmative*, juxta Instructionem Clementis Papæ XI die 1 sept. 1736. (S. R. C., 17 août 1833, n.2709, ad 2).

Q. — Je lis dans le *Cours de Liturgie sacrée* du P. Velghe : « On incline la tête vers le Missel au nom du saint dont on célèbre la *vigile*, la fête, ou l'octave, etc. » — Or l'*Ordo* du diocèse de Laval, qui est fait avec un soin extrême et une connaissance très exacte des rubriques, affirme le contraire.

R. — C'est l'*Ordo* qui a raison. On demandait en 1892 quelle règle on devait suivre par rapport aux inclinations de tête, quand on prononçait le nom d'un saint. Réponse : « On fait seulement l'inclination à la fête du saint, quand on en dit la messe ou qu'il a mémoire. » (S. R. C., 13 fév. 1892, n. 2767, ad 25).

L'omission de l'inclination est donc de droit à la vigile, qui n'est qu'une préparation à la fête, et non la fête elle-même.

Q. — Est-il vrai que les autels *ad instar* ne présentent pas, pratiquement, plus d'avantages qu'un simple autel privilégié, et qu'on y gagne tout au plus une indulgence plénière ? *Ita* la *Revue des âmes pieuses* de Bruxelles, novembre 1900, p. 258.

R. — Autrefois les Souverains Pontifes, et notamment Grégoire XIII, accordaient fréquemment, à Rome et ailleurs, la faveur de l'autel privilégié sous le titre de *altaria Gregoriana ad instar*, ou de *privilegiata ad instar altaris S. Gregorii in Monte Cœlio ;* et jusqu'en 1852, les pieux fidèles n'eurent pas moins de confiance dans les messes dites à ces autels que dans la pratique du trentain de saint Grégoire pour la délivrance des âmes du purgatoire.

Mais des doutes ayant été soulevés alors sur la différence qu'il pouvait bien y avoir entre ces autels *ad instar* et les autels simplement privilégiés, Pie IX défendit de faire aucune autre concession de ce genre, jusqu'à ce que la chose fût examinée à fond.

Ce n'est que sous Léon XIII que la Congrégation des Indulgences, après avoir mûrement étudié la question, proposa de lever la défense, et le Pape, se rendant au vœu de ladite Congrégation, reconnut que la confiance des fidèles aux messes dites à ces autels *ad instar* était fondée et pieuse, et autorisa de nouveau la concession de ces autels, comme ayant une spéciale efficacité pour délivrer les âmes du purgatoire. (S. C. des Indulgences, 15 mars 1884). Cf. Béringer, t. I, p. 472.

La dite *Revue* n'est donc pas dans le vrai.

Q. — 1° Suffit-il aux fidèles, pour gagner les indulgences attachées aux prières après la messe ordonnées par Léon XIII, de s'unir au prêtre, en articulant sans doute les paroles, mais si bas qu'ils ne se font même pas entendre de leurs voisins ? Ou bien l'intention de l'Eglise est-elle que les fidèles voulant gagner ces indulgences récitent ces prières à intelligible voix ?

2° Le *Salve Regina* qui suit la messe ne perd pas sa qualité d'antienne. A ce titre, faut-il, au temps pascal, comme pour les antiennes de l'office, ajouter *Alleluia* à la fin ? Même question pour le ℣ *Ora pro nobis, sancta Dei Genitrix*, qui la suit.

3° Quand on chante des services pour les défunts, *absente corpore*, la liturgie répartit les trois nocturnes

entre les divers jours de la semaine. Mais comment terminer ce nocturne : d'abord quand l'absoute se donne immédiatement après les leçons, puis quand elle se donne après la messe ?

4° Un prêtre vient à l'autel avec la bourse exposer le Saint-Sacrement pour toute la journée. La bourse reste-t-elle ensuite sur l'autel, ou l'exposant doit-il, après avoir placé l'ostensoir dans la niche, plier le corporal qui se trouve sur l'autel et emporter bourse et corporal à la sacristie, jusqu'au soir ?

5° Serait-on dans l'esprit de l'Eglise si on établissait l'usage (qui n'existe pas) de chanter un motet au Saint-Sacrement, après l'élévation de la messe solennelle ?

R. — Ad I. Notre réponse ne peut être que négative *ad primam partem* et affirmative *ad secundam ;* car une récitation faite à voix si basse que les voisins eux-mêmes n'entendent pas, ne suffit pas pour que l'on soit censé alterner la prière avec le célébrant, et cependant la récitation *en commun* est nécessaire pour le gain des indulgences qui y sont attachées. (Béringer, t. I, 2e part., n. 121).

Ad II. Il n'y a pas lieu d'ajouter *Alleluia* ni à l'antienne *Salve Regina* ni aux verset et répons qui la suivent. C'est ce qui résulte de la rubrique générale du Bréviaire, Titre XXIV, n. 4 : « Versibus prædictis (Commemorationum) tempore paschali semper additur *Alleluia*, NON AUTEM VERSIBUS PRECUM. »

Mais pourquoi cette différence ? La raison, dit le célèbre Gavantus, c'est que les premiers présentent plutôt un caractère de glorification que de supplication ; et les autres, au contraire, plutôt un caractère d'humilité et de prière qui écarte toute idée d'allégresse.

Aussi, la S. C. a-t-elle défendu d'ajouter *Alleluia*, même aux verset et répons qui suivent le *Te Deum* chanté durant le temps pascal, et en général aux versets des prières qui n'ont rien de commun avec l'office *liturgique* qu'on célèbre ou que l'on vient de célébrer. (S. R. C., 6 fév. 1892, n. 3764, ad 18). Or, n'est-ce pas le cas des prières de Léon XIII, lesquelles n'ont pas de rapport avec la messe du jour, ou toute autre, que l'on vient de dire ?

Ad III. Chaque nocturne se chante absolument tel qu'il est marqué avec ses leçons et ses répons propres ; et pas un de ces répons ne peut en aucun cas être omis, ou remplacer le *Libera*, qui sert invariablement à l'absoute, soit qu'elle ait lieu après les leçons, soit qu'on la donne seulement après la messe.

Cela posé, nous dirons :

Quand l'absoute suit le nocturne, immédiatement après le dernier répons on dit *Pater noster* avec les prières, versets et oraisons qu'on dirait après laudes ; puis, l'oraison terminée, on entonne aussitôt le *Libera* de l'absoute, que l'on fait comme à l'ordinaire. (Van der Stappen, tome IV, q. 280).

Si l'absoute suit la messe, on dit également *Pater noster* après le dernier répons, puis les versets, prières et oraisons qu'on dirait s'il y avait laudes. L'oraison achevée, on commence immédiatement la messe, et l'absoute a lieu après, comme de coutume, sans aucun changement.

Nota. Dans les deux cas, après qu'on a récité l'oraison, — comme on va dire immédiatement l'absoute ou la messe, — on n'ajoute point *Requiem æternam* ni *Requiescant in pace*. Car ces paroles étant le dernier adieu que l'on adresse aux défunts, elles ne sauraient convenir en ce moment, puisque l'on va continuer à prier pour eux, soit pendant l'absoute, soit pendant le saint sacrifice.

Ad IV. On ne doit pas laisser la bourse sur l'autel pour deux raisons : 1° elle ne serait là d'aucune utilité jusqu'au soir ; 2° la Rubrique du Missel défend de rien laisser sur l'autel qui ne serve à l'orner, ou à célébrer comme il convient une fonction liturgique. (Rub. gén., tit. XX).

Ad V. Oui, le Cérémonial des évêques, dans l'édition typique de Ratisbonne, permet aujourd'hui de chanter un motet ou antienne propre du Saint-Sacrement après l'élévation de la messe solennelle. (Livre I, chap. 28, n. 9).

Q. — 1° Le professeur de liturgie d'un grand séminaire enseigne, paraît-il, qu'aux messes quotidiennes *pro defunctis*, non seulement privées, mais même chantées, on peut omettre le *Dies iræ*. L'Ordo diocésain au contraire prétend qu'il faut toujours le réciter aux messes quotidiennes chantées.

L'une et l'autre disent s'appuyer sur les décrets du 30 juin 1896. Lequel a raison ?

2° Le même professeur enseignerait encore que le prêtre ayant un office différent de celui de l'église dans laquelle il célèbre la messe, ne peut, un jour de fête semi-double ou simple dans la dite église, célébrer *more festivo*, mais seulement *more votivo* la messe conforme à son office. — N'est-il pas en contradiction avec la décision donnée cette année dans l'*Ami*, p. 276, et par suite dans l'erreur ?

3° Que faut-il entendre par messe *primo nuntio mortis ?* De quels privilèges jouit-elle ? Un prêtre, par exemple, apprenant la mort d'un ami, et voulant, sans en être aucunement prié, célébrer la messe pour lui, peut-il user de ces privilèges ? — Dans le cas de réponse affirmative, quelle messe doit-il prendre ? Quelles oraisons ?

4° Dans beaucoup d'endroits, le cimetière étant assez loin de l'église, aux enterrements on chante, en s'y rendant, après l'antienne *In paradisum*, le cantique *Benedictus* qui d'après le Rituel ne devrait se dire qu'une fois près de la tombe. Que penser de cette coutume ? Est-elle réellement antiliturgique et ne peut-elle pas être continuée ?

5° Il y a quelques jours, une femme se présenta *post partum* au curé de la paroisse pour recevoir la bénédiction recommandée par l'Eglise ; mais son enfant n'ayant pas encore été baptisé ni ondoyé, bien qu'âgé déjà de plus d'un mois, le curé refusa d'accéder à sa demande, prétendant que cette bénédiction ne se donnait qu'après le baptême de l'enfant. A-t-il eu raison ?

6° Un prêtre quittant momentanément son diocèse, sans cesser de lui appartenir, envoyé même par son évêque (avec la faculté de revenir quand il lui plaira) remplir quelques fonctions dans un autre diocèse, v. g. professeur dans une institution libre, comme cela pourra se présenter pour plusieurs cette année, *peut-il* conserver le bréviaire de son diocèse, ou *doit-il* prendre celui du diocèse où il se trouvera ?

R. — Ad I. C'est l'ordo diocésain qui a raison. Il suffit de lire le texte du décret pour s'en convaincre.